



## Médiévales

Langues, Textes, Histoire

62 | printemps 2012

Hagiographie et réforme dans l'Occident latin

---

# L'hagiographie contre la réforme dans l'église de Lyon au IX<sup>e</sup> siècle

*Hagiography and Resistance to Reform in the Bishopric of Lyon in the Ninth Century*

Marie-Céline Isaïa

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6653>

DOI : 10.4000/medievales.6653

ISSN : 1777-5892

### Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

### Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 2012

Pagination : 83-104

ISBN : 978-2-84292-346-4

ISSN : 0751-2708

### Référence électronique

Marie-Céline Isaïa, « L'hagiographie contre la réforme dans l'église de Lyon au IX<sup>e</sup> siècle », *Médiévales* [En ligne], 62 | printemps 2012, mis en ligne le 28 juin 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6653> ; DOI : 10.4000/medievales.6653

---

Tous droits réservés

Marie-Céline ISAÏA

## L'HAGIOGRAPHIE CONTRE LA RÉFORME DANS L'ÉGLISE DE LYON AU IX<sup>e</sup> SIÈCLE

Quand il envoie Leidrade prendre la tête de l'Église de Lyon à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Charlemagne initie une entreprise de réforme carolingienne exemplaire : Lyon, en territoire de conquête pour les Pippinides, devient une Église-modèle où s'élabore la restauration carolingienne dans toute son ampleur<sup>1</sup>. Leidrade y met en œuvre ce qui est moins une réforme qu'un effort de correction piloté par le palais<sup>2</sup>, à la fois normalisation dogmatique dans un diocèse aux avant-postes de la lutte contre l'hérésie adoptienne entrée en Gaule par la Septimanie, et un retour à la norme d'un encadrement chrétien centré sur la personne de l'évêque et le clergé cathédral. Les effets de cette correction à Lyon sont bien connus : restauration des bâtiments et du temporel, insistance sur la formation intellectuelle et religieuse des prêtres, développement d'une vie de type canonial pour le clergé urbain – le redressement matériel, le relèvement des murs, l'enrichissement du vestiaire et de la bibliothèque étant indissociables du progrès moral et spirituel qu'ils conditionnent. Mieux qu'à Aix-la-Chapelle peut-être, on mesure à Lyon la continuité des projets de réforme ecclésiastique

1. La source primordiale est bien sûr la lettre de Leidrade à Charlemagne, à lire dans l'édition d'A. COVILLE, *Recherches sur l'histoire de Lyon*, Paris, 1928, p. 283-287.

2. Sur le contexte réformateur carolingien et son vocabulaire, voir en dernier lieu les remarques sur le caractère inapproprié de « réforme » au VIII<sup>e</sup> siècle dans J. BARROW, « Review article : Chrodegang, his rule and its successors », *Early Medieval Europe*, 14/2 (2006), p. 201-212. Pour le IX<sup>e</sup> siècle, voir les remarques liminaires de J. H. M. SMITH, « Emending Evil Ways and Praising God's omnipotence : Einhard and the Uses of Roman martyrs », dans K. MILLS et A. GRAFSTON éd., *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages : Seeing and Believing*, Rochester, New York, 2003, p. 189-223. Il faudrait sans doute utiliser « réformes » au pluriel dans le sens que lui donne R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres, 1977.

des deux empereurs, Charles et Louis, dans un espace qui profite précocement de la proximité de la cour d'Aquitaine. C'est une continuité du personnel : un clerc comme Claude, futur évêque de Turin, acquiert à Lyon au cours des années 800 toute sa science biblique dans les écoles de Leidrade, voulues par Charlemagne, et la met au service du roi d'Aquitaine, Louis, avant de devenir en 814 maître en exégèse à Aix auprès du nouvel empereur – puis vient son tour d'être envoyé en mission politique et religieuse à la tête du diocèse de Turin comme Leidrade l'avait été à la tête du diocèse de Lyon<sup>3</sup>. À Lyon même, l'évêque Leidrade a choisi et formé son successeur Agobard qui, à côté de sa lutte dans toutes les directions contre les dérives de l'Empire, prolonge localement l'effort de conversion des prêtres diocésains : son véritable programme « Comment gouverner l'Église », adressé aux clercs de Lyon vers 834-839, révèle une haute exigence spirituelle en même temps qu'un niveau de formation intellectuel qui montre que les efforts de Leidrade ont porté leurs fruits<sup>4</sup>. Pour l'heure, au cours des années 790 où le redressement balbutie, Lyon est bien un diocèse-pilote : Leidrade y expérimente, sous la surveillance du roi Charles, les solutions concrètes de réforme du clergé qui trouveront leur élargissement à tout l'empire dans l'*Institutio canonicorum* de 816-817. La présence à Lyon d'un manuscrit des actes du concile d'Aix de 817, datant du IX<sup>e</sup> siècle, peut servir ici de symbole<sup>5</sup> : la réforme du clergé séculier a été, de Charlemagne à Louis le Pieux et de Leidrade à Agobard<sup>6</sup>, c'est-à-dire des années 790 à 840, l'objet de toutes les attentions. À côté de ces efforts continus en direction des séculiers, les évêques de Lyon veillent néanmoins aussi à ce qu'on appelle couramment la réforme monastique : Leidrade travaille dès 799-800 avec le conseiller aux affaires monastiques de Louis d'Aquitaine, l'abbé d'Aniane Benoît. Il lui confie naturellement le relèvement du monastère de l'Île-Barbe sur la Saône<sup>7</sup>. Alors qu'on opposerait trop facilement la réforme de l'Église séculière sous Charlemagne et la réforme bénédictine sous Louis le Pieux, c'est sur le rétablissement de la vie régulière dans son diocèse de Lyon que l'évêque Leidrade conclut son rapport à Charlemagne :

Ce monastère de femmes dédié en l'honneur de saint Pierre, c'est moi aussi qui l'ai relevé depuis ses fondations, églises et bâtiment monastique : désormais, ce sont trente-deux moniales qui y vivent et qui y suivent la norme régulière.

3. Voir P. BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien*, Paris, 2002 (p. 18-20).

4. AGOBARD DE LYON, *Opera omnia*, éd. L. VAN ACKER, Turnhout, 1981, p. 327-334.

5. C'est le ms. BM Lyon 619, numérisé en <http://florus.bm-lyon.fr/visualisation.php?cote=MS0619>.

6. Sur la carrière d'Agobard, voir M. RUBELLIN, « Agobard de Lyon ou la passion de l'unité », dans Id., *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003, p. 179-221.

7. Sur l'Île-Barbe, voir la mise au point de M. RUBELLIN, « Les monastères du diocèse de Lyon : le poids de l'héritage carolingien », dans Id., *Église et société chrétienne...*, p. 243-356.

Le monastère de l'Île-Barbe, édifié au milieu de la Saône et qui a été dédié en l'honneur de saint Martin, lui aussi je l'ai relevé de la même façon, de sorte que ses toitures ont été remises à neuf et que quelques murs ont été repris depuis la base : ce sont désormais 90 moines qui y vivent selon la discipline régulière. De la même façon, l'autre monastère, celui qui a été élevé en l'honneur de saint Rambert, a été remis en état entièrement, murs, toitures, et mêmes les églises : désormais 56 moines y vivent sous la garde de la Règle. Dans ces monastères, celui des femmes et les deux monastères pour hommes, on ne voyait personne capable de se conformer à une vie selon la Règle ni de volontaire pour le faire : c'est pour cela que je me suis démené, j'ai travaillé, j'ai peiné, pour qu'ils puissent parvenir à cette observance de la vie régulière ; et ils y sont à présent parvenus, avec l'aide de Dieu<sup>8</sup>.

Le projet de redressement de la vie religieuse à Lyon à l'époque carolingienne ne suit donc pas exactement la chronologie de la réforme de l'Église franque : *avant* l'effort législatif du concile d'Aix (816-817), Leidrade s'efforce de rétablir en même temps les conditions d'une vie canoniale correcte et d'une vie monastique réelle. La réforme d'Aniane s'applique ici en dehors de son cadre législatif impérial : c'est spontanément que Leidrade fait appel à Benoît pour relever l'Île-Barbe, comme la *Vie* d'Ardon-Smaragde le rappelle<sup>9</sup>. De ce point de vue, la réforme d'Aniane ne constitue pas dans le diocèse de Lyon un impératif radical : le projet de Leidrade est une entreprise globale de correction, où la réforme monastique passe, à Saint-Pierre et Saint-Rambert, par le rétablissement de la Règle de saint Benoît, et sur l'Île-Barbe, seulement par l'importation des nouveaux usages. C'est donc un effort d'amélioration continu qui se concrétise à Lyon, au gré des relations personnelles et des projets locaux.

8. Traduction d'après A. COVILLE, *Recherches...* Les trois monastères – Saint-Pierre, l'Île-Barbe et Saint-Rambert – sont aussi ceux dont Leidrade énumère les biens dans son inventaire ou bref de l'Église de Lyon : « Le monastère féminin de Saint-Pierre jouit de 188 colonges pourvues, et de 47 colonges à pourvoir ; le monastère de l'Île Barbe, 105 pourvues et 53 à pourvoir ; le monastère de Saint-Rambert, 40 colonges pourvues » (A. COVILLE, *Recherches...*, p. 287-288).

9. Dans la *Vie de saint Benoît [d'Aniane]* (BHL 1096), éd. G. WAITZ, Hanovre, 1887 (MGH SS, XV), p. 200-220, § 24, p. 209, pour la restauration de l'Île-Barbe : « Sur ce, entendant parler de sa réputation de sainteté et de la bonne renommée de son troupeau [de moines], quelques évêques commencèrent à lui réclamer des moines avec insistance pour qu'ils servent de modèles : parmi eux, Leidrade évêque de Lyon, qui voulait entièrement relever le monastère qu'on appelle Île-Barbe. Il demanda donc instamment des moines capables d'y donner l'exemple et de montrer comment commencer une vie de bien. Il en reçut presque vingt, choisis dans le troupeau, leur donna un chef et les envoya, depuis les confins de la Burgondie, jusqu'à l'endroit où ils devaient demeurer. C'est le Christ et Seigneur qui a accordé cette grâce : désormais, ils resplendissent et fleurissent dans la sainte observance et la foule des moines qui les ont rejoints est très grande. »

## Une réforme sans hagiographie ?

Or, dans cette ébullition rénovatrice, l'hagiographie peine à se faire une place. Premier indice, il n'existe pas de *Vies* carolingiennes des évêques de Lyon et encore moins de *Gesta episcoporum*. Les quatre évêques de Lyon qui sont mis en valeur dans les sources hagiographiques sont l'ermite Just du IV<sup>e</sup> siècle, dont la nécropole n'est plus celle des évêques de Lyon, saint Nizier, qui doit beaucoup à Grégoire de Tours son neveu pour l'entretien de sa mémoire, et le martyr Ennemond, victime de l'arbitraire du pouvoir royal, enterré à Saint-Nizier. Avec Loup, évêque du VI<sup>e</sup> siècle qui n'est pas enterré à Lyon, ils forment un quatuor inattendu d'évêques mérovingiens, sans prétentions apostoliques, sans relations privilégiées avec le pouvoir pippinide, sans rôle fondateur pour l'histoire de l'Église lyonnaise, sans cohérence du point de vue de la topographie chrétienne ni lien précis avec la cathédrale.

Deuxième indice, l'hagiographie n'est pas au programme culturel de Leidrade. Il ne s'agit pas seulement de son absence, compréhensible dans la formation des clercs ; elle est aussi absente des bibliothèques. Le remarquable niveau de connaissance auquel nous sommes parvenus sur le *scriptorium* de Lyon et sa bibliothèque, à travers l'œuvre de Florus diacre de Lyon<sup>10</sup> puis de Mannon<sup>11</sup>, permet de constater que l'hagiographie n'y occupe aucune place. Leidrade accumule, et Florus à son exemple, les manuscrits exégétiques capables de servir à la formation des clercs, puis les œuvres théologiques. Comme ils les sélectionnent parmi les plus anciens et les plus fiables, leur démarche peut profiter par exception à la transmission de textes hagiographiques : Florus a ainsi intégré dans le fonds de la bibliothèque cathédrale l'un des manuscrits les plus essentiels pour la transmission de la *Passion des martyrs d'Agaune* d'Eucher, évêque de Lyon<sup>12</sup>. Copié à Lyon à une date où les archives d'Eucher étaient encore bien conservées au cours du VI<sup>e</sup> siècle, le manuscrit était peut-être destiné à Condat, où il séjourne aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, avant d'être rappelé à Lyon sans doute sous Leidrade : Florus avait compris l'ancienneté, l'authenticité donc l'intérêt du manuscrit, qu'il relit, retouche et dont il corrige la grammaire. En somme,

10. Sur la carrière de Florus, voir l'introduction de K. ZECHIEL-ECKES, *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist. Studien zur Persönlichkeit eines karolingischen « Intellektuellen » am Beispiel der Auseinandersetzung mit Amalarius (835-838) und des Prädestinationsstreits (851-855)*, Stuttgart, 1999, ainsi que le numéro spécial de la *Revue bénédictine*, 119/2 (2009).

11. Sur Mannon, prévôt de Saint-Oyend (Saint-Claude), secrétaire, disciple et héritier intellectuel de Florus, voir A.-M. TURCAN-VERKERK, « Mannon de Saint-Oyend dans l'histoire de la transmission des textes », *Revue d'histoire des textes*, 29 (1999), p. 169-243. De tous les manuscrits légués par le prévôt à Saint-Claude, aucun ne contient de sources hagiographiques.

12. Sur tout ce qui suit, en particulier l'histoire du manuscrit d'Eucher, voir L. HOLTZ, « La tradition lyonnaise d'Eucher de Lyon et le manuscrit Paris BNF lat. 9550 », *Revue d'histoire des textes*, n. s., 3 (2008), p. 135-200.

Florus recueille un texte hagiographique qui n'était pas nécessaire pour le culte – la *Passion* était connue et disponible à Lyon, dans une version plus fautive qu'utilise Adon pour son martyrologe – mais qui lui semblait précieux au nom de l'autorité de son auteur. Ce travail reste isolé. C'est l'exception qui confirme la règle d'une stricte partition intellectuelle des fonds : dans la bibliothèque cathédrale dont disposait Florus, il n'y a aucun manuscrit hagiographique sur plus d'une centaine de volumes<sup>13</sup>. C'est certes une tendance traditionnelle – l'hagiographie appartient à la liturgie donc aux sacristies – mais le dynamisme de la bibliothèque cathédrale contraste à Lyon fortement avec l'inertie apparente de la copie hagiographique.

Troisième indice enfin de ce désintérêt apparent pour l'hagiographie, l'absence d'une commande hagiographique passée au IX<sup>e</sup> siècle par les évêques de Lyon, au moment où ils réforment autour d'eux les communautés monastiques et séculières. La réforme de l'Île-Barbe n'est pas commémorée dans une *Vie de saint Leidrade*, qui n'existe pas, ou dans une composition lyonnaise, quelle qu'elle soit, mais dans la *Vie de Benoît*. Pourtant, ces évêques sont à l'évidence conscients du rôle que peuvent jouer les saints dans la vie religieuse et la construction mémorielle d'un diocèse. C'est à Lyon qu'avec l'acclimatation du culte de saint Cyprien de Carthage sous Leidrade est célébrée l'intégration de l'Église lyonnaise dans l'Église impériale<sup>14</sup>. C'est aussi à Lyon, et sous le regard des évêques, que sont rédigés au IX<sup>e</sup> siècle les martyrologes historiques les plus importants pour la période carolingienne, celui de l'Anonyme lyonnais et du diacre Florus, avant l'œuvre d'Adon « de Vienne », durant son séjour lyonnais<sup>15</sup>. Si la logique d'Adon est en partie fantaisiste, les ajouts de Florus sont l'œuvre d'un historien rigoureux, fondés sur un effort de documentation. Les clercs lyonnais ont ainsi copié une traduction latine rare de la *Passion* grecque des saints Théodore et Didyme (*BHL* 8072)<sup>16</sup>, qui inspire le martyrologe de l'Anonyme. Ces deux premiers martyrologes sont réformateurs dans leur projet :

13. La dernière liste à jour à ma connaissance est celle publiée par P.-I. FRANSEN : FLORUS DE LYON, *Collectio ex dictis XII patrum*, éd. P. I. FRANSEN et B. COPPIETERS 'T WALLANT, Turnhout, 2002, t. 1, p. XXI-XXII.

14. Pour l'importance des reliques de saint Cyprien de Carthage et leur culte dans la cathédrale Saint-Jean, voir FLORUS DE LYON, *Carmina: Qualiter sanctorum martyrum Cypriani, Sperati, Pantaleonis reliquiae Lugdunum advectae sint*, éd. E. DÜMLER, Berlin, 1884 (MGH, Poet. II), n° 3, p. 544-545; et les remarques de C. BRISAC, « L'iconographie pseudo-légendaire des fondateurs de l'Église de Lyon et les reliques carolingiennes », dans *Les Martyrs de Lyon (177). Actes du colloque international de Lyon 1977*, Paris, 1978, p. 299-310.

15. Voir Dom J. DUBOIS et G. RENAUD, *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris, 1976. Le martyrologe d'Adon a été rédigé à Lyon entre 853 et 860.

16. F. DOLBEAU et R. ÉTAIX, « Fragments de manuscrits provenant de Saint-Rambert », *Scriptorium*, 54/2 (2000), p. 309-318 (note 21, p. 318).

quand l'Anonyme lyonnais réunit avant 806 les éloges du martyrologe de Bède et ceux du martyrologe hiéronymien, que prétend-il faire en effet ? Il met à la disposition de ceux qui voudraient lire chaque jour une notice du martyrologe la compilation nécessaire pour le faire, sans lacune. Or, l'obligation de lire une notice quotidienne est formulée dans le capitulaire d'Aix consacré à la réforme monastique<sup>17</sup>. L'Anonyme a donc anticipé sur cet usage, ce qui n'étonne pas dans ce laboratoire de la réforme monastique que constitue Lyon sous Leidrade. Qu'il faille y voir une impulsion épiscopale est vraisemblable quand on suit le destin du martyrologe lyonnais, accru continûment par Florus<sup>18</sup>. Pour un intellectuel qui ne montre pas, par ailleurs, d'intérêt personnel pour l'hagiographie, on peut penser que Florus répond là à une nécessité cultuelle et à une demande. L'hagiographie entre donc dans un projet de réforme, mais comme une contrainte liturgique globale validée par l'évêque du diocèse ; elle est l'instrument d'un contrôle et d'une centralisation. Dans le détail, ni Leidrade ni Agobard ne font à notre connaissance explicitement rédiger ou réécrire de texte hagiographique. Est-ce une situation surprenante ?

### Que serait une hagiographie réformatrice ?

Pour répondre à cette question, il faut rapidement examiner dans quels contextes à l'époque carolingienne une rectification des usages, une réorientation des habitudes, viennent à être justifiées par l'hagiographie. Deux cas de figure semblent principalement s'imposer : au x<sup>e</sup> siècle surtout, l'hagiographie d'abord peut intervenir dans des conditions de tension extrême. Le saint, autre *Deus ex machina*, résout par la force invincible de son intervention ou de sa seule présence, un conflit d'autorité. Il sert à désigner le bon camp, celui des réformateurs. L'hagiographie s'impose comme un moyen de justification d'une entreprise discutée parce qu'elle utilise une rhétorique eschatologique et permet une mise en scène paroxystique des conflits<sup>19</sup>. La plupart du temps néanmoins, au ix<sup>e</sup> siècle en particulier, la réforme est justifiée par l'hagiographie parce que cette dernière se présente comme une écriture d'un passé magnifié. Dans le diocèse de Reims, on peut parler d'une véritable hagiographie réformatrice au sens où la composition

17. *Corpus consuetudinum monasticarum* I, p. 480 : lecture à prime du martyrologe et de la Règle.

18. G. Renaud et J. Dubois ont d'abord distingué chez Florus deux recensions, avant 837 puis entre 825 et 840. Ils ont établi ensuite que Florus avait travaillé en continu sur son martyrologe (dans *Le Martyrologe d'Adon*, Paris, 1984, introduction, p. XXVI).

19. David C. VAN METER, « Apocalyptic Moments and the Eschatologica rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century : the Case of the Visionary of Saint-Vaast », dans R. LANDES, A. GOW et D. C. VAN METER éd., *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford, 2003, p. 311-328.

de textes nouveaux ou retouchés sert à justifier, par l'écriture d'un passé chrétien transformé, le sens actuel des institutions ou l'équilibre des pouvoirs<sup>20</sup>. C'est un phénomène assez tardif, né avec les années 860 et amplifié après la mort de l'archevêque Hincmar (882). C'est que, dans le cas rémois par excellence où s'épanouit l'œuvre hagiographico-historique de Flodoard, l'hagiographie est l'autre nom de l'écriture de l'histoire<sup>21</sup>. Les *Vitae* sont élaborées comme des constructions narratives appuyées sur des documents d'archives, des sources écrites voire archéologiques. Comme toute histoire, le discours hagiographique peut donc servir à présenter un équilibre originel avec lequel toute réforme doit faire l'effort de renouer. Parce que les réformes du haut Moyen Âge veulent être des retours à la norme, des efforts pour remonter le temps et en abolir les effets, l'hagiographie, discours des origines chrétiennes, est un moyen essentiel pour promouvoir, moins un changement qu'une restauration. À l'une et l'autre étapes, une définition différente de l'hagiographie prévaut : la *Vita* historiographique du deuxième IX<sup>e</sup> siècle est remplacée par la vision ou le miracle avant l'an Mil.

Or, dans le contexte du premier IX<sup>e</sup> siècle, la réforme dans les royaumes francs est un acte d'autorité explicite : toute modification des usages est imposée par l'évêque, dont le rôle premier est de dire et redire le droit et le vrai. Les réformes sont à la fois le but et le moyen d'une restructuration de l'Église autour de la personne de l'évêque, relais de l'autorité royale et impériale. L'hagiographie – est-elle l'arme des faibles ? – n'a pas à première vue de rôle incitatif à jouer. En revanche, et à condition de la soumettre à un examen plus minutieux, on constate qu'elle peut enregistrer des réticences : elle témoigne des réactions, parfois hostiles, que suscitent les grandes réformes de l'Église franque. Les *Vitae* composées par Alcuin, par exemple, pourraient porter la trace du désaveu de l'abbé de Saint-Martin devant la politique de conversion menée par Charlemagne : le portrait de saint Willibrord en prédicateur non-violent serait une réprobation devant une christianisation de la Saxe davantage par la violence que par la douceur<sup>22</sup>. La *Vie de saint Willibrord* est-elle réformatrice ? Elle l'est dans la mesure où elle vise et espère la conversion de son public ; mais elle l'est à mi-voix et par la distance prise avec les modèles antérieurs de missionnaires. C'est le

20. Le cas est net pour le dossier hagiographique de saint Thierry, abbé fondateur du Mont d'Or, et pour saint Basle de Verzy (voir M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, Paris, 2009, p. 590-599).

21. Sur la dimension historiographique de l'hagiographie, voir T. J. HEFFERNAN, « Christian Biography: Foundation to Maturity », dans D. MAUSKOPF DELIYANNIS éd., *Historiography in the Middle Ages*, Leyde, 2003, p. 115-156 ; à comparer avec M. VAN UYTFANGHE, « L'hagiographie, un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, 111 (1993), p. 135-188, qui insiste davantage sur l'altération de l'histoire au profit d'une stylisation des faits et des vertus, dans un but apologétique.

22. I. WOOD, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Londres, 2001, p. 87-89.



jeu de l'intertextualité et des omissions qui donne à une *Vie*, de facture sinon très classique, son caractère (ré) novateur. Avec cette esquisse chronologique à l'esprit, on peut revenir à l'observation première, l'intense activité réformatrice dans le diocèse de Lyon au cours des années 790-840 et l'absence de compositions hagiographiques contemporaines. Elle confirme que la première renaissance carolingienne est, à Lyon comme ailleurs, d'abord affaire d'institutions, de relèvement du temporel et de règlements. A-t-elle néanmoins enregistré l'écho de ces réformes ? Peut-on, par l'hagiographie, connaître le degré d'adhésion idéologique et spirituelle des hommes qu'elle a concernés ?

### *Les Vies carolingiennes à Lyon*

Un premier travail d'établissement du *corpus* hagiographique lyonnais à l'époque carolingienne dans le diocèse de Lyon serait le préambule nécessaire avant de répondre à ces questions. Or, ce travail est compliqué par l'absence d'études ponctuelles de datation des dossiers hagiographiques depuis la synthèse d'A. Coville, mais aussi par des incertitudes dans la tradition de ces documents : la plupart ont été transmis par l'intermédiaire du jésuite P.-F. Chifflet (1592-1682), qui livra aux premiers Bollandistes des textes résumés ou retouchés, tirés de bréviaires aujourd'hui disparus<sup>23</sup>. Même avec ses lacunes, ce relevé montre un véritable désintérêt pour le genre hagiographique : on ne peut retenir pour la période carolingienne que deux textes, la *Passion de saint Rambert*, composée vers 750-790, raconte comment un grand laïc est exilé puis assassiné sur ordre d'Ébroin au VII<sup>e</sup> siècle ; la *Vie de saint Galmier*, composée longtemps avant 875, fait l'éloge d'un humble forgeron, Galmier/Baldomer. Contemporain de l'évêque Gaudricus et de l'abbé Viventius (VII<sup>e</sup> siècle), Galmier aurait été installé par ce dernier à Saint-Just, avant d'y être élevé au diaconat, puis inhumé. Ses reliques guérissent les malades. À cette moisson très peu abondante de textes connus et à peu près datés, on ne peut pas joindre les *Acta* de saint Ennemond : il s'agit bien d'une réécriture carolingienne du IX<sup>e</sup> siècle, mais elle glose un

23. Voir en ce sens le commentaire liminaire à l'édition par G. Henskens de la *Vie de saint Galmier*, AASS Feb. III, 1865, p. 688-689. Le poids de l'intervention du père Chifflet est étudié en détail dans le cas problématique des *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), J. PÉRIER éd., AASS Sept. VII, p. 744-746 (1760), p. 694-697 (1867), qui sont une compilation réalisée par P.-F. Chifflet à partir de manuscrits d'intérêt très divers : voir A. COVILLE, *Recherches...*, p. 366-375, et l'étude de P. FOURACRE et R. A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester, 1996, p. 166-179. Pour une présentation du projet hagiographique du père Chifflet, voir M. COENS, « Le plan d'une hagiographie de la Franche-Comté et des régions voisines par Pierre-François Chifflet en 1627 », *Analecta Bollandiana*, 83 (1965), p. 23-49. Parmi les papiers de Chifflet, Paris, BnF, Baluze 144, f° 212<sup>v</sup> est la description d'un recueil hagiographique de Saint-Claude qui contient l'essentiel du sanctoral lyonnais.

noyau mérovingien indissociable<sup>24</sup>. Il faut aussi renoncer à inclure la *Vie de saint Lambert*, évêque de Lyon et abbé de Fontenelle, dont un fragment est reproduit par G. Henskens d'après Luc d'Achery<sup>25</sup>. L'existence d'une *Vie de saint Lambert* au milieu du IX<sup>e</sup> siècle est bien garantie par la *Chronique des abbés de Fontenelle* qui y renvoie<sup>26</sup>, mais en l'état, elle ne dit rien de l'action de Lambert/Lambert à Lyon, où il n'est l'objet d'aucune mention dans les martyrologes. Enfin, composée avant 970, la *Vie de saint Loup archevêque de Lyon*<sup>27</sup> n'est fondée sur aucune connaissance précise de cet évêque, attesté au VI<sup>e</sup> siècle : elle raconte comment le jeune homme a été choisi par le roi Sigismond pour être évêque de Lyon alors qu'il menait une vie de type érémitique. Le maniérisme étymologique du document, l'ignorance d'Heiric d'Auxerre qui mentionne l'építaphe de Loup à Auxerre sans connaître sa *Vita*<sup>28</sup>, l'intervention importante du roi des Burgondes, Sigismond, dans la carrière de l'archevêque, l'apparition de Loup dans les interpolations du rapport de Leidrade au cours des années 970, sont autant d'éléments qui laissent penser à une rédaction contemporaine du premier siècle du royaume rodolphein (ca. 888-970)<sup>29</sup>. Elle est donc exclue de notre étude, au profit de la *Passion de saint Rambert* puis de la *Vie de saint Galmier*.

### *La Passion de saint Rambert et la réforme du monastère Saint-Rambert*

La *Passion de saint Rambert* raconte le destin fatal d'un fils de la noblesse franque, coupable d'avoir comploté l'assassinat du maire du palais, Ébroïn. Démasqué avec ses complices, il est simplement condamné à l'exil grâce à l'intercession de saint Ouen, évêque de Rouen. L'auteur laisse entendre que c'est une manœuvre d'Ébroïn pour éloigner Rambert. De fait, après des années de retraite qui ont donné à Rambert l'occasion de regretter sa vie de grand laïc et de se purifier dans la pénitence, Ébroïn ordonne de mettre à mort le martyr, exécuté d'un coup de lance. Ses bourreaux demandent à des paysans de l'inhumer : le corps est placé dans le portique d'une église Saint-Genès, où saint Domitien est

24. P. FOURACRE et R. A. GERBERDING, *Late Merovingian...* (voir en particulier note 12, p. 170, note 13, p. 173, et note 37, p. 180) ; voir aussi le compte rendu de cet ouvrage dans *Analecta Bollandiana*, 117 (1999), p. 428.

25. AASS April. II, 216-217.

26. « [...] comme cela a été exactement consigné dans les hauts faits de cet abbé Lambert » (dans *Chronique* 6, 2, éd. P. PRADIÉ, p. 78-79), à propos d'une donation en faveur de Fontenelle obtenue par Lambert le roi Childéric et de la reine Blichilde.

27. Éd. J. PÉRIER, AASS Sept. VII, 84-85 ; voir A. COVILLE, *Recherches...*, p. 316-317.

28. N. DEFLOU-LECA, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (v<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle)*, Saint-Étienne, 2010, p. 131, note 30, qui renvoie aux *Miracula* d'Heiric d'Auxerre, I, 38 et II, 122.

29. Pour dater les interpolations du rapport de Leidrade et l'apparition de l'évêque Loup dans l'histoire du monastère de l'Île-Barbe, voir M. RUBELLIN, « Les monastères du diocèse de Lyon : le poids de l'héritage carolingien ».

enterré. Pendant quatorze années, il n'accomplit aucun miracle. Puis, comme les signes se multiplient, les reliques sont déplacées à l'intérieur du sanctuaire.

Une juste compréhension de la *Passion de saint Rambert*<sup>30</sup> commence par l'élucidation de son contexte de rédaction. Or, la datation repose sur deux diagnostics opposés. L'éditeur, Bruno Krusch, observe d'abord que l'auteur ignore tout ce que le diacre Florus connaît de saint Domitien, patron de l'oratoire où Rambert est inhumé<sup>31</sup>. Comme les deux recensions du martyrologe de Florus datent des années 830-840, la *Passion* doit dater d'avant les années 830<sup>32</sup>. C'est un argument *a silentio*, mais il a peu d'importance car, du fait d'une langue que Krusch estime peu touchée encore par la réforme carolingienne, la *Passio* ne peut de toute façon pas, pour lui, être placée ailleurs que dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle. De plus la *Passio* dépend de la *Passion de saint Léger* écrite par Ursin; pour B. Krusch, qui croit qu'Ursin est un auteur carolingien, c'est renvoyer *ipso facto* la *Passio* au IX<sup>e</sup> siècle. Or, cette datation du texte d'Ursin a été souvent critiquée<sup>33</sup>, mais ne fait pas l'objet d'un nouveau consensus. Une école, dont Marieke Van Acker est le point d'aboutissement, considère qu'il faut faire confiance à Ursin et placer son œuvre juste avant le décès d'Ansoald, évêque de Poitiers en 700<sup>34</sup>. Paul Fouracre estime de son côté qu'elle date du second VIII<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>, à cause de l'utilisation par Ursin de passages des *Continuations* de Frédégaire. Ce fait est reconnu par I. Wood<sup>36</sup> et ses successeurs, qui n'en tirent pas toutes les conclusions nécessaires: si « Ursin » utilise bien le remaniement de Frédégaire, l'*Historia vel Gesta Francorum*, alors, selon les travaux de R. Collins<sup>37</sup>, il n'écrit pas avant 751. On voit que la datation de la *Passion de saint Rambert* repose sur une série de conclusions emboîtées, qui réclament toutes d'être encore pesées; disons que l'histoire de la composition du texte le situerait après 751. De son côté, Walter Berschin a expliqué que la *Passion de*

30. *Passion de saint Rambert* (BHL 7058), éd. B. KRUSCH, Hanovre-Leipzig, 1910 (MGH SS rer. Merov., V), p. 209-211.

31. Voir l'introduction, p. 207-208.

32. D. J. DUBOIS, et G. RENAUD, *Édition pratique...*, p. 118 pour la notice de « saint Domitien abbé »; celle-ci évoque la transformation de la vie érémitique de Domitien en vie cénobitique (voir *infra*).

33. J.-Cl. POULIN, « Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VII<sup>e</sup>-milieu IX<sup>e</sup> siècle) », *Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest*, 14 (1977-1978), p. 167-200.

34. M. VAN ACKER, *Ut quisque rustici et inlitterati hec audierint intellegant. Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, 2007, p. 148-150, pour un bilan historiographique succinct sur la datation.

35. P. FOURACRE, « Merovingian history and merovingian hagiography », *Past and Present*, 127 (1990), p. 3-38 (p. 14-15, surtout note 37).

36. I. WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, p. 226.

37. R. COLLINS, *Die Fredegar-Chroniken*, Hanovre, 2007 (MGH Studien, 44).

*saint Rambert* datait nécessairement des temps mérovingiens<sup>38</sup>, pour des raisons linguistiques (un latin faible) et surtout thématiques : la sainteté de Rambert est moins fondée sur des vertus chrétiennes – Rambert est un assassin, au moins en intention – que sur l'illustration de sa naissance. L'accord s'est donc fait autour de cette datation haute dans l'album *Saint Rambert* paru en 1995<sup>39</sup> : Cécile Treffort y invoque « le latin relativement altéré » de la *Passio* et renvoie à W. Berschin pour une datation mérovingienne, de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>. Faisant confiance lui aussi à la datation de W. Berschin, Martin Heinzelmann a inclus la *Passio* dans le corpus d'étude de ses *Studia sanctorum*<sup>41</sup> parmi des textes mérovingiens, mais avec une réelle perplexité : il observe que la *Passio* présente un modèle carolingien d'éducation. Le jeune Rambert est en effet élevé (*nutritus*) avec résidence et formation militaire dispensée au palais. C'est la « première mention dans l'hagiographie mérovingienne d'une formation militaire à la cour... cette réalité ne se retrouve qu'implicitement chez les hagiographes avant l'époque carolingienne »<sup>42</sup>.

Ce jugement nuancé, qui respecte l'originalité de la source, ne fait qu'accroître notre étonnement : la *Passio* date-t-elle du VIII<sup>e</sup> siècle mérovingien (avant 751) ou du VIII<sup>e</sup> siècle carolingien ? Sa langue est, dans le détail, moins barbare qu'inadaptée. Si quelques tournures restent peu classiques ou maladroites<sup>43</sup>, rien n'autorise en tout cas à la juger décadente : le vocabulaire est parfois recherché<sup>44</sup> ; les mots peuvent être employés dans leur acception poétique<sup>45</sup>, ou tirés directement

38. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Stuttgart, vol. II : *Merowingische Biographie*, 1988, p. 78-80.

39. A. BAUD et al. éd., *Saint Rambert. Un culte régional depuis l'époque mérovingienne*, Paris, 1995 (voir notamment les chapitres de C. Treffort et le bilan sur la datation de la *Passio*, p. 132).

40. Mais, p. 134, la traduction de la *Passio* est placée sous le titre « seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle ».

41. M. HEINZELMANN, « *Studia sanctorum*. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », dans M. SOT éd., *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 105-138 (texte 43, p. 115).

42. *Ibid.*, p. 121.

43. L'emploi de *fortia* dans « gerebat fortia seculi » (chap. 2) ; l'idée de « redere de scelere » (cap. 6) avec un sens assez local (« se retirer du lieu du crime ») ; la répétition des composés de *ducere* n'est pas très heureuse : « deducetes [...] se ducentibus [...] ad mortem deducerent [...] » (*Passio Ragneberti*, chap. 6).

44. Des « pièges » (*tendiculum/a*) sont tendus au saint : « malivolorum tendicula [...] proterva » (*Passio Ragneberti* chap. 3) ; son corps est « confié au tombeau » : « mandatum sepulc(h)ro » (chap. 6) ; *cultor* au sens propre d'*agricola* (chap. 6) ; *mors immatura*, « une mort prématurée » (chap. 7).

45. *Ibid.*, 4 : « in exilium trusus ».

de poèmes ; l'auteur utilise aussi des synonymes pour éviter les répétitions<sup>46</sup>. Il sait réécrire les citations bibliques pour en faire des formules plus ramassées<sup>47</sup>. *La Passion de saint Rambert* n'est pas l'œuvre d'un grand écrivain, mais d'un prêtre, si l'on en croit son usage réflexe de réminiscences liturgiques<sup>48</sup>. Il en a les lectures : pour désigner l'apôtre Paul, il utilise une périphrase familière aux *Moralia* de Grégoire le Grand et présente dans les *Homélies sur l'Évangile* de Bède, *iuxta vocem praedicatoris egregii*<sup>49</sup>. Parfois, il essaie une construction avec enchâssements<sup>50</sup> ou des périodes un peu développées, comme dans la description des crimes d'Ébroïn : à l'élévation des serviteurs de l'État, qui sont compétents par naissance, l'auteur oppose la bassesse des sbires d'Ébroïn, dont les familles sont sans noblesse ni pouvoir<sup>51</sup>. Le tout manque de souffle. Le chapitre 8 donne une bonne idée de ce contraste entre l'élévation recherchée et le but réellement atteint :

Et parce qu'en grec *oleum* signifie miséricorde, Dieu a accordé que des lampes qui sont placées sur le tombeau de saint Rambert coule l'huile jusqu'à ce jour. C'est dire qu'on peut comprendre à propos de cette huile ce que dit le bienheureux apôtre Jacques quand il déclare : « Si l'un de vous est affligé par la maladie, qu'on le conduise aux prêtres, pour qu'ils prient sur lui, après l'avoir oint d'huile, parce que la prière de la foi sauvera le malade. » Si quelqu'un est handicapé par une infirmité quelle qu'elle soit, accablé par la maladie, aussitôt qu'il a été enduit par cette même huile de cette église, de la main des fidèles, il recouvre sa santé première<sup>52</sup>.

On trouve dans ce chapitre à la fois l'ambition de celui qui recourt à une pseudo-étymologie grecque, déjà passée à l'état de lieu commun patristique, mais aussi le désir de filer une métaphore autour de l'huile et des lampes, métaphore qui

46. *Carnificibus* repris par *gladiatoribus* (*Passio Ragneberti*, 6), rappelle directement les *Étymologies* d'Isidore de Séville (lib. 10, § 159) : « Lanista, gladiator, id est carnifex ».

47. Jeu sur Rm. 11, 33 en *Passio Ragneberti*, 7.

48. L'oraison « qui in omnium sanctorum est virtute mirabilis » (*Passio Ragneberti* cap. 1) est commune au sacramentaire d'Angoulême (768-781) (éd. P. de SAINT-ROCH, Turnhout, 1987, rubrique 171), au sacramentaire de Gellone (ca. 790 ?) (éd. A. DUMAS, Turnhout, 1981, rubrique 1636), et à celui d'Autun (av. IX<sup>e</sup> siècle) (éd. O. HEIMING, 1984, rubrique 1036) pour la fête de saint Clément martyr.

49. BÈDE, *Homélies sur l'Évangile*, éd. D. HURST, Turnhout, 1955, p. 1-378 (lib. II, hom. 15, l. 338). Pour Grégoire le Grand, outre deux occurrences dans le *Registre*, voir la citation exacte dans les *Moralia in Iob*, lib. 20, § 16, l. 39, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, 1979-1985.

50. « tendicula [...] proterva » qui entoure « planta calcaret » (voir *Passio Ragneberti*, 3).

51. *Passio Ragneberti*, 3 : « Il n'avait d'autre soin, quand il voyait l'un ou l'autre de ces Francs, par l'élévation de ses origines et de sa naissance, mettre sa noblesse au service de ce monde, que de les tuer ou de les pousser à l'exil, de les soustraire à la vie publique, pour soumettre leurs honneurs à d'autres qui, empiétrés dans leur veulerie, affaiblis par leur bêtise, ou du fait de la bassesse de leur famille, n'oseraient pas s'opposer à ses ordres impies. »

52. *Ibid.*, 8.

s'enlise puisque du sens spirituel élevé, qui accompagne d'ordinaire le glissement plus ou moins volontaire *d'eleos* à *elaion*, on arrive à un sens très concret : il y a de l'huile, elle coule, et elle guérit par application cutanée<sup>53</sup>.

Pour la datation, le tableau initial du palais, et plus généralement du pouvoir royal, est plus intéressant que cette description un peu impressionniste de la langue et de la culture de l'auteur. L'hagiographe situe d'abord l'éducation du jeune Rambert dans l'*aula palatii*, expression beaucoup plus rare que l'*aula regis*. C'est peut-être un emprunt à la *Vie de saint Ouen*<sup>54</sup>, mais l'expression rappelle surtout le remplacement de la *curia regis* par le « sacré palais » des sources carolingiennes, décliné en *aula sacri palatii*<sup>55</sup>. L'équilibre politique dans ce palais est peu mérovingien ; Ébroïn, le criminel, y remplit le *majordomatus*, la « fonction de maire du palais », expression relativement tardive, puisqu'elle n'apparaît qu'avec la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Il est aussi question d'Ébroïn comme d'un « prince », *princeps*. Or, qu'Ébroïn fasse partie, au pluriel, « des princes », des grands, c'est courant – ainsi dans la *Vie de sainte Bathilde*<sup>57</sup> par exemple ; mais qu'il soit le *princeps* ressemble à une projection rétrospective, à partir de la création du principat pippinide<sup>58</sup>. Elle n'existe à ma connaissance, au VIII<sup>e</sup> siècle, que dans la *Vie de saint Philibert de Jumièges*<sup>59</sup>. Ce principat tourne bien sûr à la tyrannie. Or, parler d'Ébroïn comme d'un tyran<sup>60</sup> est à nouveau assez rare : il faut attendre les premières *Annales de Metz* (av. 805)<sup>61</sup> et bien sûr la *Passion de saint Léger* par Ursin pour l'application du terme à Ébroïn. Enfin, le portrait du tyran lui-même est relativement original : on le sait dévoré par l'avarice selon la

53. Sur l'usage de cette paronomase, voir en dernier lieu P. BERNARD, *Transitions liturgiques en Gaule carolingienne. Une traduction commentée des deux « lettres » faussement attribuées à l'évêque Germain de Paris*, Paris, 2008, p. 417-419.

54. *Vita Audoini episcopi Rotomagensis*, éd. W. LEVISON, Hanovre-Leipzig, 1910 (MGH SS rer. Merov., V), 4, p. 556.

55. M. DE JONG, « *Sacrum palatium et ecclesia*. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales HSS*, 58 (2003/6), p. 1243-1269.

56. Par exemple dans l'*Historia Francorum* (« *Continuation de Frédégaire* »), éd. B. KRUSCH, Hanovre, 1885 (MGH SS rer. Merov., II), p. 170.

57. *Vita sanctae Bathildis*, 5, éd. B. KRUSCH, Hanovre, 1885 (MGH SS rer. Merov., II), p. 487.

58. *Passio Ragneberti*, 4 : « *feralia praecepta Ebroini principis* ».

59. *Vita Filiberti*, éd. W. LEVISON, Hanovre-Leipzig, 1910 (MGH SS rer. Merov., V), 1910, p. 583-606 (§ 10, p. 591 : « Cum vir Dei pro causa monasterii ad Ebroino Francorum princeps vellit quendam monachum destinare »). La *Vie* est datée par l'éditeur de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ou du début du IX<sup>e</sup> siècle. La datation semble inutilement tardive : voir J. HOWE, « SHG VII : The Hagiography of Jumièges », dans M. HEINZELMANN éd., *L'Hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production*, Stuttgart, 2001 (Beihefte der Francia, 52), p. 117, qui la situerait plus volontiers au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle.

60. *Passio Ragneberti*, 6 : « *implerent mandata tiranni* ».

61. Voir *Annales mettenses*, éd. B. DE SIMSON, Hanovre-Leipzig, 1905 (MGH, SS rer. Germ., 10), pour l'année 688, p. 6.

*Passion de saint Léger*, on le trouve ici « né d'une famille de basse extraction<sup>62</sup> », ce qui est une invention tardive et pro-pippinide. Le tableau des institutions peut donc faire pencher en faveur d'une date carolingienne : la *Passion de saint Rambert* appartiendrait bien au contexte de l'affirmation pippinide, après 751.

Il reste délicat néanmoins de renouer avec l'appréciation de Krusch et de repousser jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle la rédaction de la *Passion*, à cause de ce que devient Saint-Rambert en Bugey : la restauration de la vie monastique à Saint-Rambert est accomplie précocement sous Leidrade. L'évêque inventorie peu avant 814 les signes matériels de la prospérité de l'établissement, prospérité confirmée par l'inscription de cinquante moines de Saint-Rambert au livre de confraternité de Reichenau. Les fragments subsistants de ce qui a dû être une bibliothèque monastique importante laissent deviner une activité de copie peu routinière dès les années 800, en lien étroit avec la cathédrale<sup>63</sup>. Or la *Passion* ne garde aucune trace de ces bouleversements institutionnels. Elle ignore tout de cette vocation monastique comme d'un lien privilégié avec la cathédrale. Elle décrit plutôt à Saint-Rambert le fonctionnement d'une basilique de pèlerinage fréquentée par de nombreux laïcs. Le corps de Rambert est placé au plus près des reliques de saint Domitien, vénérées selon un dispositif bien connu de l'auteur. Or le public auquel s'adresse la *Passio*, scandée par une prose rimée destinée à être entendue, est bien celui des fidèles qui « se rendent dans la chapelle de l'église<sup>64</sup> » et viennent auprès des reliques chercher l'huile et la guérison que peuvent conférer des prêtres. À l'intérieur de l'église, un petit édifice (*analogium*), sans doute en bois, signale les reliques de saint Domitien ; c'est là qu'est installé le tombeau de saint Rambert<sup>65</sup>. À ce public laïque, l'auteur propose le modèle d'un laïc dont les vertus n'ont rien d'exemplaire – Rambert a réellement projeté d'assassiner Ébroïn – mais qui s'est soumis à la pénitence de sept années que lui a imposée un prêtre<sup>66</sup>. Au total, la *Passion de saint Rambert* ne laisse pas imaginer le développement d'un monastère régulier à l'endroit où sont vénérées des reliques, proposées en libre accès à des laïcs encadrés par des prêtres dans un contexte rural. Rappelons

62. *Passio Ragneberti*, 3 : « ex infimo genere ortus ». Sur cette origine humble, une calomnie tardive, voir P. FOURACRE, « Merovingians, mayors of the palace and the notion of a low born Ebroin », *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 57 (1984), p. 1-14.

63. F. DOLBEAU et R. ETAIX, « Fragments de manuscrits... ».

64. Par exemple *Passio Ragneberti*, chap. 1 : « augmentum capere dinoscitur devota mens fidelium/dum ecclesiae frequentans oraculum/audit miracula martirum/per ostensionem virtutum ».

65. *Ibid.*, chap. 7 : « [...] a fidelibus est inde translatus in aecclisae templum, iuxta sancti Dei analogium constitutus ». Cet usage d'*analogium* est connu depuis Grégoire de Tours : voir le *Liber in gloria confessorum*, éd. B. KRUSCH, Hanovre, 1885 (MGH SS rer. Merov., I, 2), p. 294-370 (chap. 36, p. 320).

66. *Passio Ragneberti*, 7 : « Sacerdos ille, qui eius confessionem suscepit, dum in exilio erat, VII annorum curriculo paenitentiam agendam indixerat » (avec un usage technique de *confessio*).



que Saint-Rambert pouvait accueillir les enfants de l'aristocratie locale pour leur dispenser leurs premiers rudiments au cours des années 780 environ<sup>67</sup> : l'établissement a tout d'une collégiale secondaire et c'est sous ces traits qu'il est décrit dans la *Passion*, sans abbé, ni clôture, sans règle ni communauté de frères, pas plus autour des reliques que parmi les auditeurs attendus du texte hagiographique.

Reste à comprendre comment pouvait être lue cette *Passion de saint Rambert* dans la communauté monastique réformée. Comment ces hommes, nouveaux moines mais anciens clercs, dont Leidrade se félicite qu'ils soient « revenus » à la norme régulière – norme qu'il leur a vraisemblablement imposée avec l'autorité de l'ordinaire en sus – pouvaient-ils recevoir cette histoire de leurs origines cléricales ? La survie de cette *Passion* ancienne, le fait qu'elle n'ait pas été remplacée malgré la réforme, suggère qu'elle offrait précisément à tous un compromis acceptable. Rambert, en effet, est lui-même un homme poussé de la vie laïque vers un mode de vie de plus en plus monastique. Dans son exil, l'hagiographe rappelle que Rambert était devenu pour ainsi dire un moine, c'est-à-dire un homme qui n'appartient plus à ce monde et s'y considère comme un étranger. Puis il commente :

Ceci s'accomplit sous l'effet de la clémence de Dieu, dont le jugement assainit ce que cache le cœur ; ainsi, la sentence de mort n'étant pas exécutée, le serviteur de Dieu par la pénitence s'est purgé ; ainsi, durant les quelques années qu'il passa dans l'éloignement de l'exil, il tourna entièrement son cœur vers le Seigneur ; et la chambre de son cœur que la fréquentation du monde avait salie, il la lava par ses larmes et ses prières<sup>68</sup>.

Tout ici est emprunté à la tradition monastique : l'éloignement du siècle corrompateur, l'attention au cœur comme lieu de la conversion et de la conversation avec le Seigneur, le recours à la prière et aux larmes comme moyens excellents de pénitence. Les moines de Saint-Rambert pouvaient y reconnaître l'esprit de leur nouvel état. De plus, toujours dans la logique de la *Passion*, il est assez évident que Rambert n'a pas souhaité cette relégation ; il n'offre pas un énième portrait de grand laïc écoré par la corruption terrestre : c'est seulement parce qu'il a été soupçonné d'assassinat qu'il est contraint à l'éloignement et au silence et le Seigneur, qui sait saisir toutes les occasions, lui ouvre alors un chemin inattendu de conversion. L'historien peut essayer de montrer que Rambert avait quitté la

67. C'est à Saint-Rambert que fut formé Anségise, plus tard abbé de Fontenelle (822-833). Il n'est alors qu'un élève laïque, puisque c'est à Fontenelle qu'il reçut la tonsure. Voir la *Chronique des abbés de Fontenelle. Texte établi, traduit et commenté par P. Pradié*, Paris, 1999, 13, 7, 1. p. 83-84, et la traduction p. 183. Sur la carrière d'Anségise, voir P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Sigmaringen, 1997, p. 104-106.

68. *Passio Ragneberti*, chap. 5.



cour de son plein gré parce qu'il savait que le Bugey serait pour lui une zone frontière où trouver refuge et assistance<sup>69</sup>. Ce n'est pas ce que dit l'hagiographe, qui insiste au contraire sur le caractère contraint de l'exil, sanction imposée à Rambert. Nous sommes ici assez loin du discours hagiographique, s'il faut entendre par cette expression la mise en évidence de vertus héroïques ; nous sommes en revanche assez près d'un exemple de conversion forcée d'un laïc à l'état monastique qui tourne à l'avantage du pseudo-moine. C'est l'histoire même de saint Rambert. De plus, ce moine sans communauté ni tonsure meurt providentiellement à côté d'un oratoire fondé par saint Domitien. L'hagiographe attache de l'importance à cette filiation spirituelle qui fait de Rambert un ermite qui s'ignore : au chapitre 6, il raconte comment Rambert fut emmené par ses bourreaux

dans quelque endroit désert des confins du Lyonnais et du Jura. Ceux qui le conduisaient, dans leur ignorance, arrivèrent de nuit à cet endroit qu'on appelle *Bebron*, où le serviteur de Dieu Domitien, sous l'habit religieux, avait construit un petit oratoire en l'honneur de saint Genès martyr, au temps où dans cette même solitude, il avait vécu à l'exemple des saints pères ermites<sup>70</sup>.

Littéralement, le destin de Rambert était préfiguré par ces deux prédécesseurs, le martyr d'Arles Genès, qui annonce sa mort brutale, et saint Domitien ermite.

La *Passion de saint Rambert* n'est pas un texte de circonstance : elle n'a pas été composée au moment où Leidrade imposait aux clercs du Bugey la nouvelle norme de la règle bénédictine. Bien qu'elle rappelle une histoire des origines de la communauté qui insiste sur son caractère de basilique rurale desservie par des prêtres, elle a été conservée sans retouches apparentes, peut-être parce qu'elle peut être envisagée à deux niveaux : par l'itinéraire spirituel de Rambert lui-même, la *Passion* propose un modèle de vie monastique, avec une insistance toute particulière sur l'importance de la retraite et de l'obéissance. Jusque dans sa mort, Rambert est présenté comme un homme soumis au clergé : il s'abstient d'accomplir des miracles tant qu'il n'a pas achevé la pénitence qu'un prêtre lui a imposée<sup>71</sup>. Mais en même temps, la *Passion* décrit la réalité héritée du VII<sup>e</sup> siècle, l'existence d'une basilique de pèlerinage rurale desservie par des clercs et fréquentée par des laïcs qui y reçoivent une instruction sommaire. Pour les hommes de Saint-Rambert, c'est une mémoire collective qui reste vive, digne de respect, et peut-être l'expression de leur résistance à l'effort de réforme. Pour parler de « résistance », il faudrait néanmoins pouvoir s'assurer que ce conservatisme liturgique était conscient, voire militant – mais comment

69. Commentaire en ce sens de C. Treffort dans A. BAUD *et al.* éd., *Saint Rambert...*, p. 25.

70. *Passio Ragneberti*, 6.

71. Voir *supra*, note 68.

être sûr qu'il ne relève pas simplement de l'attachement routinier à un texte hérité ? Des martyrologes composés à Lyon vient une réponse assez précise. Ni l'Anonyme lyonnais, ni Florus ne mentionnent l'existence de saint Rambert ; or il semble assez établi que la *Passion* était bien rédigée *avant* l'établissement de ces grandes compilations hagiographiques. Le rapport de Leidrade, la circulation des manuscrits, impliquent qu'on travaillait, à la cathédrale, au rattachement plus étroit de Saint-Rambert sous l'autorité épiscopale. Le silence de ces deux martyrologes historiques relève donc vraisemblablement de l'omission volontaire. À la place de saint Rambert, le diacre Florus rappelle l'histoire de saint Domitien, en des termes qui méritent d'être cités :

Dans le diocèse de Lyon, au lieu qu'on appelle aujourd'hui vallée de la *Vebronna*, *depositio* du très-bienheureux homme de Dieu Domitien abbé, qui le premier mena en ce lieu la vie érémitique : comme il s'était adjoint des hommes nombreux pour le service de Dieu, il institua un monastère. Resplendissant de nombreuses vertus, puissamment renommé pour ses miracles, il rejoignit ses pères au terme d'une vieillesse édifiante<sup>72</sup>.

Par comparaison avec la vie de Domitien, selon la *Passion de saint Rambert*, on voit que Florus a ajouté deux éléments décisifs : Domitien porte désormais le titre d'abbé ; il est vanté pour la transformation de son agrégat initial de disciples en une communauté organisée, un *monasterium*. À l'histoire des origines cléricales de la *Passio*, le martyrologe de Florus oppose donc une histoire des origines plus reculées encore : avant Rambert, il y avait à « Saint-Genès » une abbaye fondée par Domitien. Rambert est le témoin d'une époque de décadence, et la conversion de Saint-Rambert en monastère bénédictin une véritable *renovatio*, un retour à la perfection initiale. Devant ce parti-pris de Florus, porte-parole d'Agobard, on devine que l'attachement des néo-moines du Bugey à la *Passion* de Rambert et à ce patron particulier n'est pas un choix innocent : la *Passion de saint Rambert* n'est pas un texte hagiographique réformateur, mais l'usage continu de ce texte malhabile et archaïque à l'époque carolingienne peut traduire une résistance à la réforme.

## Les chanoines de Saint-Just et l'absence de réforme

Après avoir opposé la pratique hagiographique surtout réglementaire et uniformisatrice de la cathédrale à la résistance passive d'une communauté réformée, exprimée par l'attachement à une hagiographie archaïque, on peut peut-être mieux comprendre ce qui s'est joué à Saint-Just au cours du IX<sup>e</sup> siècle. L'histoire de Saint-Just, nécropole des évêques de Lyon avant Saint-Nizier et

72. J. DUBOIS et G. RENAUD, *Édition pratique...*, p. 118.

parfois en concurrence avec celle-ci, sort du silence des sources au IX<sup>e</sup> siècle, au moment de l'inscription de quinze chanoines et du chorévêque qui en a la responsabilité dans le livre de confraternité de Reichenau vers 830<sup>73</sup>. Une notice de 868 mentionne ensuite la «restauration» de Saint-Just par le chorévêque Auduin, grâce à la générosité de l'évêque Rémy : les deux églises de Saint-Irénée et de Saint-Just sont alors confiées à la desserte d'un chapitre unique de chanoines<sup>74</sup>. C'est dire que Saint-Just, qui n'est pas mentionnée dans le rapport de Leidrade, a échappé à la première étape de la réforme lyonnaise. À l'écart de la réforme, la communauté a apparemment périclité avant 868. Sur quels textes hagiographiques Saint-Just a-t-elle fondé son identité ?

Les chanoines de Saint-Just célèbrent d'abord la mémoire d'un certain saint Galmier, dont ils conservent les reliques. Sa *Vie* (BHL 899) est difficile à situer, même approximativement ; dans la forme éditée par G. Henskens, il s'agit en effet d'un abrégé réalisé par P. Chifflet à partir d'un bréviaire de Saint-Just. La présence de cette *Vie* dans un légendier, aujourd'hui conservé à la bibliothèque municipale de Chartres<sup>75</sup>, implique néanmoins qu'elle a été rédigée avant le dernier quart du IX<sup>e</sup> siècle, qui coïncide à Lyon avec la fin de l'épiscopat de Rémy (m. 875). Cependant, le portrait de Galmier y revêt une allure peu carolingienne : il ne peut s'agir d'un chanoine sur le modèle de l'*Institutio canonicorum*. Depuis son adolescence, Galmier, apprenti-forgeron, vit dans la pauvreté matérielle choisie et une forme de louange continuelle, de prière du cœur, qui repose sur la répétition de la formule : «Au nom du Seigneur, rendons toujours grâce à Dieu.». À l'occasion d'une visite à *Auditiacum* où réside Galmier, Viventius, abbé de Saint-Just, remarque le forgeron et l'engage à le suivre : il l'installe à Saint-Just où Galmier partage sa vie entre la louange de Dieu et les aumônes à tous, oiseaux compris qu'il nourrit de sa main. L'évêque de Lyon Gaudricus lui impose alors de devenir sous-diacre, à son corps défendant. Sa tombe est le lieu de nombreuses guérisons. Au total, le portrait du saint dans la *Vie de saint Galmier* est opposé à l'idéal promu à Aix. L'*Institutio* prévoit des dortoirs et des réfectoires communs, là où Galmier possède sa propre cellule, où il prend apparemment ses repas (§ 5)<sup>76</sup>. Pour le vêtement, l'*Institutio* prêche davantage de modération dans l'ascèse<sup>77</sup>, alors que la pauvreté volontaire du saint pour l'habit et les chaussures

73. N. GAUTHIER et J.-Ch. PICARD éd., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, IV : B. BEAUJARD éd., *Province ecclésiastique de Lyon*, 1986, p. 28.

74. *Cartulaire lyonnais* I, éd. M.-C. GUIGUE, Lyon, 1885, n° 3, p. 6-8.

75. Chartres, BM, 63 (115 1/G), f. 110v-112r. On y trouve exclusivement des saints masculins, qui ne sont pas rangés dans l'ordre du calendrier, ni par grade ; certains intéressent la région de Lyon au sens large (Aunaire d'Auxerre, Pantaléon de Nicomédie, Galmier).

76. *Institutio canonicorum*, 117, éd. A. WERMINGHOFF, Hanovre-Leipzig, 1906 (MGH *Conc.*, II, 1), p. 398.

77. Par exemple *Institutio canonicorum*, 124, éd. cit., p. 405.

est vantée. Galmier se livre à une prière continuelle, jour et nuit, qui n'est pas la prière d'un professionnel mais prend la forme d'oraisons jaculatoires de jubilation : on sait qu'à Aix, à l'exemple de Lyon, la prière canoniale est bien davantage conçue comme une liturgie publique et communautaire<sup>78</sup>. Pour le reste, l'auteur de la *Vie de saint Galmier* use d'un vocabulaire archaïque : parlant de Viventius, il l'appelle « abbé »<sup>79</sup>. Il conserve donc l'usage, bien attesté pour Saint-Germain d'Auxerre jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle par exemple, qui consiste à appeler « abbé » le supérieur d'une basilique funéraire<sup>80</sup>. Ce vocabulaire pourrait plaider en faveur d'une date de rédaction assez haute<sup>81</sup>.

Si Galmier est le saint vénéré par excellence à Saint-Just par les fidèles lyonnais, il n'est pas l'unique modèle des clercs. Saint-Just est d'abord le lieu d'inhumation de l'évêque de Lyon, Just, mort après 381, dont on a conservé au moins deux *Vies* voisines, une *Vie* brève et un *Vie* longue, généralement tenue pour son amplification<sup>82</sup>. Sans revenir ici sur ce classement relatif, on constate que ce n'est pas la *Vie* longue que retient Florus pour son martyrologe (il mentionne, comme le fait la *Vie* brève, les moines Pafnuce et Macaire comme les modèles de saint Just). C'est une *Vie* dramatique : la vie de Just commence paradoxalement par l'émeute qui le chasse du siège épiscopal de Lyon et qui détermine un changement d'état soudain : « Just qui avait été grand par le sacerdoce, l'exil le rendit plus grand encore. C'est pourquoi il résolut de laisser l'office sacerdotal et de gagner des contrées étrangères, où il se cacherait »<sup>83</sup>. La conversion est radicale : l'ex-évêque s'embarque aussitôt pour l'Égypte où il partage, dans le plus grand anonymat, la vie des Pères du désert :

Just resplendit parmi ces hommes remarquables, qui brillaient à cette époque dans le désert, par les révélations et les vertus, comme de grands luminaires, saint

78. Voir *Institutio canonicorum*, 133, p. 409.

79. *Vie de saint Galmier*, éd. AASS Feb. 27, 3<sup>e</sup> : « in monasterio S. Justi Lugdunensis, in quo ipse positus erat abbas ».

80. Sur ce vocabulaire et le contresens qu'il y aurait à en déduire une occupation monastique, voir en dernier lieu N. DEFLOU-LECA, *Saint-Germain d'Auxerre...*, p. 65-66.

81. L'ancienneté du culte (Galmier figure au martyrologe de Bède), le motif des oiseaux familiers qu'on trouve dans l'hagiographie mérovingienne, l'allusion finale aux reliques et aux miracles qu'elles suscitent à Saint-Just – thème absent de l'hagiographie du IX<sup>e</sup> siècle à Lyon qui est une hagiographie sans topographie chrétienne – plaident aussi en faveur d'une rédaction précoce. Florus enregistre le succès du culte de saint Galmier à Lyon dans la première recension de son martyrologe (au 27 février), dans une notice qui ne reprend pas les termes de la *Vita* ni n'en évoque l'existence.

82. *Vie brève* (BHL 4599), éd. AASS Sept. I, p. 373-374 ; *Vie longue* (BHL 4600), id. p. 374-376. Voir M.-C. ISAÏA, « Saint Just, évêque de Lyon (...374-381...) », *Hagiographica*, 2012, sous presse.

83. *Vie brève*, § 2.

Macaire, Pafnuce, et tous les autres dont la réputation de sainteté se révélait dans toute sa force à travers l'Orient<sup>84</sup>.

Le nom de Pafnuce, abbé de la Thébaïde, se trouve aisément *via l'Histoire ecclésiastique* et l'œuvre de Jean Cassien, mais l'association des deux saints fait penser à une inspiration plus directe tirée de la *Règle des Quatre Pères*<sup>85</sup>. Leur mention contribue à faire du portrait de Just dans la *Vie* brève un moine parfait, l'égal des Pères fondateurs du monachisme *oriental*. Ce n'est pas une surprise à Lyon, où l'on connaît l'importance de l'évêque Eucher pour l'acclimatation de Jean Cassien, des traditions lériniennes, et plus globalement la perméabilité aux influences orientales du monachisme. La chose devient savoureuse au moment où la *Règle* de Benoît s'impose comme la norme supérieure, *via* Leidrade et Benoît d'Aniane.

À Saint-Just, au moment où la réforme canoniale s'essaie à Saint-Jean, on rappelle donc la mémoire de Just, un évêque raté devenu ermite et de Galmier, un laïc prédicateur, doué de l'esprit de prière, sous-diacre malgré lui, un saint de type charismatique qui n'obéit qu'à son abbé. L'un et l'autre observent une règle de vie très éloignée pour ne pas dire opposée à l'*Institutio canonicorum*. Ces deux modèles transgressent en tout cas les définitions imperméables des *ordines* que les réformes carolingiennes cherchent à imposer. Peu importe : les clercs de Saint-Just respectent ce dépôt et le transmettent, même s'il ne concorde pas avec le goût du jour – ou *parce qu'il* ne concorde pas ? Les sources relatives à Saint-Just sont trop peu abondantes pour trancher dans le même sens qu'à Saint-Rambert. On peut observer seulement que l'hagiographie remplit ici une fonction davantage mémorielle et liturgique que normative ou injonctive.

L'hagiographie n'est pas, dans la première moitié du ix<sup>e</sup> siècle à Lyon, le moyen de promouvoir les réformes carolingiennes. Celles-ci s'imposent davantage au nom de l'autorité épiscopale, par la transformation des institutions, par la recherche exégétique et théologique, par une ébauche de centralisation et d'uniformisation liturgique. L'hagiographie peut en revanche garder la trace de réticences face à ces réformes, dont elle dénonce le mécanisme d'auto-promotion : à une réforme qui se présente comme une correction renouant avec le passé, l'hagiographie oppose une autre mémoire légitime des origines. Un tel constat est décevant du point de vue de l'histoire des réformes, moins sombre pour l'histoire de l'hagiographie : l'exemple lyonnais prouve que le discours hagiographique

84. *Vie brève*, § 4.

85. Pour une datation haute (ca. 400-410), voir en dernier lieu A. DE VOGÜÉ, « Un problème de datation : la Règle des Quatre Pères », *Studia monastica*, 44/1 (2002), p. 7-11 ; à lire avec les mises à jour de J.-P. Weiss, « Lérins et la "Règle des Quatre Pères" », *Lérins. Une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009, p. 121-140.

n'est pas considéré comme un support malléable, une littérature d'influence, *a fortiori* le support d'une propagande. Dès les années 860, le diagnostic ne serait plus le même : l'écriture hagiographique reprend alors dans le contexte lyonnais ou presque, quand Adon, évêque de Vienne, réécrit la *Vie de saint Theudère*<sup>86</sup>. Au moment où l'évêque prend en main l'organisation de son diocèse, notamment en contrôlant plus étroitement les communautés monastiques, il envoie aux chanoines de Saint-Chef cette *Vie* de saint Theudère qu'il vient de refondre pour eux. Il en souligne la valeur exemplaire :

Adon évêque de Vienne à ses frères du monastère du bienheureux Theudère, salut éternel dans le Christ et Seigneur Jésus. La vie de votre père, c'est-à-dire du bienheureux Theudère, voilà la raison pour laquelle j'ai résolu de la recommander à votre sainteté par ce texte que j'écris : je désire vous inciter davantage, suivant son exemple, à aimer la vie éternelle. Car je veux que vous l'imitiez et que vous rivalisiez avec lui : comme je partage votre joie de l'avoir reçu pour patron, par le don de Dieu !

En vérité, le reste de la *Vie* met en évidence chez Theudère la véritable qualité qui doit susciter l'émulation des moines : Theudère obéit sans cesse aux évêques. Alors que le jeune homme aspire à la perfection monastique et vient auprès de Césaire d'Arles lui demander la meilleure route à suivre pour Lérins, il est retenu par l'évêque qui veut lui conférer le sacerdoce. Theudère s'incline avec cette profession d'obéissance :

Je sais, père très-bienheureux, que le Seigneur a dit aux siens : qui vous écoute m'écoute et qui vous méprise, c'est moi qu'il méprise ; c'est la raison pour laquelle je mettrai sans délai tes préceptes à exécution, les tenant pour des ordres de Dieu<sup>87</sup>.

L'hagiographie alors, d'initiative épiscopale, se fait bien directive – elle peut devenir réformatrice. Ce nouveau mode de gouvernement *avec l'hagiographie* serait-il à mettre en rapport avec l'accroissement du pouvoir épiscopal et de son indépendance face au pouvoir royal dans le royaume franc de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle ? C'est une hypothèse qui reste à éprouver.

**Marie-Céline ISAIA** – Université Jean Moulin Lyon 3 (CIHAM, UMR 5648),  
18 rue Chevreul, F-69007 Lyon

86. *Vie de saint Theudère* (BHL 8130), éd. B. KRUSCH, Hanovre, 1896 (MGH SS rer. Merov., III), p. 325-330, dont on complète les lacunes par la lecture en ligne du manuscrit de Saint-Gall 566, f° 113-126. Ce manuscrit a été adressé par Adon lui-même aux moines de Saint-Gall et à leur abbé Grimald comme l'explique la notule du f. 112.

87. *Vita Teudarii*, éd. cit., § 4.

### **L'hagiographie contre la réforme dans l'église de Lyon au ix<sup>e</sup> siècle**

L'hagiographie, qui devient avec la fin du ix<sup>e</sup> siècle un discours normatif et le moyen d'inciter à la réforme monastique (Hincmar, Adon), n'est pas utilisée de la même façon par les réformateurs carolingiens de la première moitié du ix<sup>e</sup> siècle. Elle traduit plutôt la réticence de certaines communautés face à la réforme imposée par l'autorité épiscopale : par exemple, l'attachement des chanoines de Saint-Just à des cultes anciens (saint Galmier, saint Just) peut témoigner d'une forme de résistance passive face à une réforme voulue par Leidrade et Charlemagne.

Galmier – Just – Florus – Leidrade – hagiographie – réforme.

### **Hagiography and Resistance to Reform in the Bishopric of Lyon (9th century)**

Hagiography becomes with the late ninth century a normative discourse and the means of monastic reform (Hincmar, Adon) : curiously, during the first half of the ninth century, it is not used on the same way by Carolingian reformers. On the opposite, it may reflect the reluctance of some communities against the reform imposed by the Episcopal authority : for example, the attachment of the canons of Saint-Just to their ancient patrons (St. Galmier, St. Just) and to their archaic *Vitae* may reflect a form of passive resistance against the reform desired by Charlemagne and Leidrade.

Galmier – Just – Florus – Leidrade – hagiography – reform.